

**Penulis:**

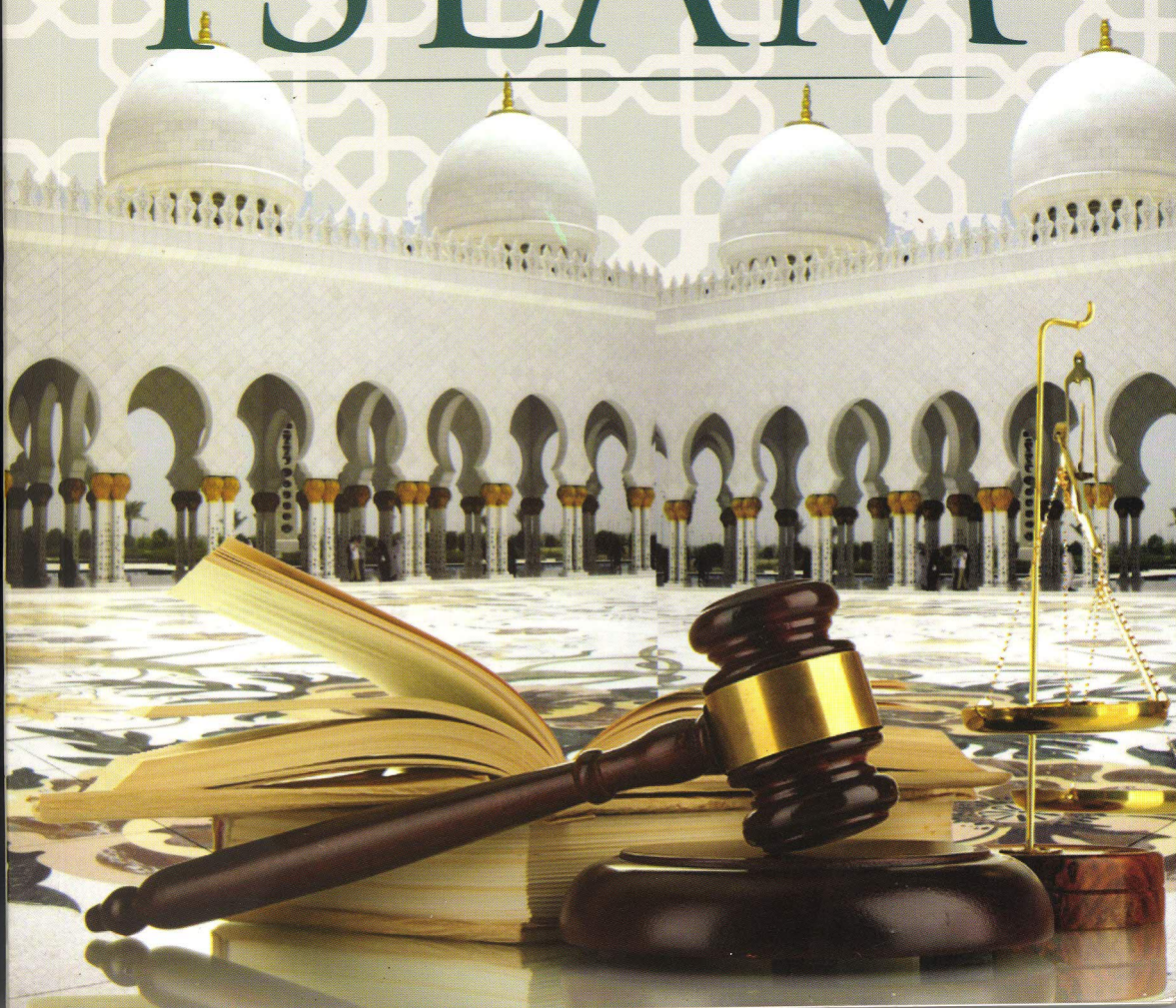
Prof. Drs. Akh. Minhaji, MA, Ph.D - Prof. Dr. Abdul Ghofur Anshori, SH

Prof. Dr. Khoirudin, MA. - Prof. Dr. Syamsul Anwar, MA

Prof. Dr. Abdus Salam Arief, MA- Dr. Syafiq M. Hanafi, M.Ag.

Dr. Martinus Sardi, MA- Dr. Sri Wahyuni, M.Ag., M.Hum- Dr. Agus Moh. Najib, M.Ag

# ANTOLOGI HUKUM ISLAM





Perpustakaan Nasional:

Katalog dalam Terbitan (KDT)

Akh. Minhaji, dkk

Antologi Hukum Islam, Program Studi Hukum Islam

Penulis: Akh. Minhaji, dkk, — cet. 1. — Yogyakarta: Pascasarjana UIN

Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015

viii + 174 hlm, 16 cm x 24 cm

ISBN: 978-602-72084-0-7

I. Antologi

2. Hukum Islam

I. Judul

II. Akh. Minhaji, dkk

@ Hak cipta Dilindungi oleh undang-undang

Memfotocopy atau memperbanyak dengan cara apapun sebagian atau seluruhnya isi buku ini tanpa seijin penerbit adalah tindakan tidak bermoral dan melawan hukum

**Antologi Hukum Islam**

Penulis:

Prof. Drs. Akh. Minhaji, MA, Ph.D – Prof. Dr. Abdul Ghofur Anshori, SH

Prof. Dr. Khoirudin, MA. – Prof. Dr. Syamsul Anwar, MA

Prof. Dr. Abd. Salam Arief, MA – Dr. Syafiq M. Hanafi, M.Ag.

Dr. Martinus Sardi, MA – Dr. Sri Wahyuni, M.Ag., M.Hum

Desain sampul: Fathurroji

Setting Layout: Ahmad Mubarak

Cetakan I: Maret 2015

Diterbitkan oleh:

Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Jl. Marsda Adisucipto Yogyakarta 55281

Telp. 0274 519709, Faks. 0274 557978

Website <http://pps.uin-suka.ac.id>

E-Mail: [pps@uin-suka.ac.id](mailto:pps@uin-suka.ac.id)

# KATA PENGANTAR

Puji dan syukur yang tak terhingga kita panjatkan kehadiran Allah SWT. atas segala limpahan rahmat dan karunianya, sehingga penulisan buku ini dapat terselesaikan dengan baik.

Buku yang diberi judul **Antologi Hukum Islam** ini, ditulis oleh beberapa penulis ahli di bidangnya, yang dimaksudkan untuk memperkaya sumber bacaan (*enrichment*) bagi mahasiswa pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, khususnya Program Studi Hukum Islam dan umumnya tentu saja bagi para peminat studi keislaman. Tulisan dalam Antologi Hukum Islam ini memuat berbagai tema aktual baik di bidang Hukum Keluarga Islam, Politik Islam, maupun ekonomi Islam, dengan pendekatan integrasi-interkoneksi yang menjadi ciri khas kajian keilmuan di Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Oleh karena itu, kami sampaikan ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada: Prof. Drs. Akh. Minhaji, MA, Ph.D., Prof. Dr. Abdul Ghoŕur Anshori, SH., Prof. Dr. Khoirudin, MA., Prof. Dr. Abdus Salam Arief, MA., Prof. Dr. Syamsul Anwar, MA., Dr. Syafiq M. Hanafi, MA., Dr. Martinus Sardi, MA., Dr. Sri Wahyuni, M.Ag., M. Hum. Ucapan terima kasih yang tak terhingga juga tak lupa kami sampaikan kepada: Bapak Rektor, Direktorat Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Bapak Drs. Kholid Zulfa, M.Si., dan Ibu Eti Rohaiti, S.IP., Fenti Muzdalifah, SIP., yang telah membantu terbitnya buku ini. Semoga setiap pikiran konstruktif yang kita curahkan, tenaga yang kita baktikan, Allah SWT berkenan membalasnya dengan pahala yang berlipat ganda. Amiin.

Kami menyadari, sudah barang tentu dalam penulisan buku ini banyak terdapat kekurangan dan kekeliruan, oleh karena itu saran, kritik dan tegur sapa yang membangun sangat diharapkan. Terimakasih.

Yogyakarta, 1 Desember 2014  
Ketua Prodi Hukum Islam

Dr. Syafiq M. Hanafi, M.Ag.



# DAFTAR ISI

Kata Pengantar.....	v
Daftar Isi .....	vii
• TRANSFORMASI AKADEMIK UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA (REFLEKSI AWAL TENTANG SEJUMLAH HAL PENTING) Oleh: Prof. Drs. Akh. Minhaji, MA, Ph.D.....	1
• PENDEKATAN INTEGRASI-INTERKONEKSI DALAM STUDI HUKUM ISLAM Oleh: Prof. Dr. Abdul Ghofur Anshori, SH .....	13
• IMPLEMENTASI KAJIAN INTEGRATIF-INTERKONEKTIF DALAM MENJAMIN HAK ANAK DALAM KEHIDUPAN KELUARGA Oleh: Prof. Dr. Khoirudin, MA. ....	31
• INTEGRASI DALAM HUKUM ISLAM KONTEMPORER: STUDI DAN ALIH BAHASA TEKS STANDAR SYARIAH TENTANG TAHKIM Oleh: Prof. Dr. Syamsul Anwar, MA. ....	49
• DINAMIKA POLITIK, PERKEMBANGAN ZAMAN DAN STUDI POLITIK DALAM ISLAM Oleh: Prof. Dr. Abd. Salam Arief, MA. ....	81

- PEMBELAJARAN EKONOMI ISLAM DI PROGRAM STUDI HUKUM ISLAM PASCASARJANA UIN SUNAN KALIJAGAYOGYAKARTA  
Oleh: Dr. Syafiq M. Hanafi, MA. .... 89
- PERKAWINAN BEDA AGAMA SEBAGAI TANTANGAN MASA KINI: REFLEKSI INTERKONEKSI  
Oleh: Dr. Martinus Sardi, MA. .... 107
- PENGARUH HUKUM BARAT DALAM PEMBAHARUAN HUKUM KELUARGA ISLAM DI NEGARA-NEGARA MUSLIM  
Oleh: Dr. Sri Wahyuni, M.Ag., M.Hum. .... 119
- APAKAH HUKUM ISLAM ITU?  
Oleh: Dr. Agus Moh. Najib, M.Ag. .... 155





Agus Moh. Najib

# APAKAH HUKUM ISLAM ITU?

## A. Pendahuluan

Para ahli hukum umum biasanya berpendapat bahwa hukum Islam adalah hukum yang berasal dari ajaran agama Islam, sehingga dipandang sebagai hukum sakral yang sama sekali tidak dapat berubah (*immutable*), sampai kapan pun dan dalam kondisi apapun. Sebagai hukum agama, hukum Islam dipahami sebagai aturan yang lebih berorientasi pada pembentukan individu yang sempurna, dan tidak mengkonsepsikan tata hukum yang bertujuan untuk mewujudkan ketertiban masyarakat. Atas dasar itu, hukum Islam, sebagaimana aturan dan ajaran agama lainnya, dalam ilmu hukum (*jurisprudence*) dimasukkan dalam norma agama, dan dibedakan dengan norma atau kaedah hukum.<sup>1</sup> Hukum Islam memang bersumber dari dan didasarkan pada Al-Qur'an dan Sunnah Nabi, namun demikian, apakah memang sepenuhnya hukum Islam bersifat sakral dan tidak memiliki kemungkinan adanya perubahan?

Munculnya pendapat tersebut, apabila dicermati, tidak hanya disebabkan adanya kesalahpahaman dari para ahli hukum

---

<sup>1</sup>L.J. Van Apeldoorn, *Pengantar Ilmu Hukum* (Pradya Paramita, 1975), hlm. 34-37. CST. Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1986), hlm. 84-88.

(umum) yang belum mendalami konsepsi hukum Islam secara utuh, tetapi juga karena belum ada pembahasan secara khusus oleh ahli hukum Islam mengenai konsepsi hukum Islam yang dapat dipahami dan diterima oleh kerangka keilmuan hukum pada umumnya.<sup>2</sup> Di samping itu, istilah “hukum Islam” sendiri tidak dikenal dalam tradisi literatur fikih klasik, karena memang istilah hukum Islam ini merupakan terjemahan dari istilah bahasa Inggris *Islamic Law*. Sementara dalam tradisi fikih hanya dikenal istilah-istilah fikih Islam (*al-fiqh al-Islami*), syaria Islam (*asy-Syari’ah al-Islamiyyah*), dan hukum syar’i (*al-hukm asy-Syar’i*), di samping juga istilah agama (*ad-din*) dan Islam (*al-Islam*). Istilah-istilah tersebut selama ini belum diposisikan secara jelas dalam kaitannya dengan sudut pandang dan kerangka keilmuan hukum secara umum, di samping juga terjadi perbedaan pendapat di kalangan ahli hukum Islam dalam mendefinisikan istilah-istilah tersebut.<sup>3</sup>

Atas dasar itu, tulisan ini hendak mengkaji makna istilah-istilah tersebut dan inter-relasinya satu sama lain. setelah diketahui kedudukan dan posisi masing-masing dari istilah tersebut, kemudian dilihat apa sesungguhnya pengertian dari hukum Islam tersebut, sehingga dapat dilihat juga posisinya di antara istilah-istilah tersebut.

## B. Memahami Makna Istilah Agama (*ad-Dīn*), Islam, Syaria, Hukum Syar’i dan Fikih

Makna dan relasi istilah agama (*ad-dīn*), Islam, syaria, hukum syar’i dan fikih dalam literatur hukum Islam menjadi wacana perdebatan yang luas dan menarik di kalangan para ulama. Banyak pendapat yang berbeda-beda dalam mendefinisikan dan memaknai relasi tiga kata tersebut.<sup>4</sup> Biasanya perbedaan

2 Samsul Wahidin dan Abdurrahman, *Perkembangan Ringkas Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Akademika Pressindo, 1984), hlm. 84-86.

3 Akh. Minhaji, “Hukum Islam antara Sakralitas dan Profanitas (Perspektif Sejarah Sosial)”, Pidato Pengukuhan Guru Besar pada Fakultas Syari’ah UIN Sunan Kalijaga, 25 September 2004, hlm. 30-40.

4 Jam- l al-Bann- , *Nahwa Fiqh Jadīd* (Kairo: D- r al-Fikr al-Isl- m- , t.t.), I: 26. Nizh- mudd- n ‘Abd al-Ham- d, *Mafhūm al-Fiqh al-Islānī wa Tathawwuruh wa Ashālatur wa Mashādiruh al-‘Aqliyyah wa an-Naqliyyah*, Cet. 1 (Beirut: Mu` assasah



bermula dari pendefinisian kata syariah dan relasinya dengan *ad-dīn* (agama). Secara bahasa, kata *asy-syarī'ah* berarti tempat atau jalan menuju sumber mata air, jalan lurus (*ath-tharīqah al-mustaqīmah*), dan jalan terang untuk diikuti.<sup>5</sup> Secara terminologis, syariah dimaknai dengan dua pengertian. Ada yang memberikan pengertian secara luas sebagai keseluruhan ajaran Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw., baik menyangkut akidah, akhlak, ibadah, maupun mu'amalah, dan ada juga yang mengartikannya secara sempit sebagai ajaran dan aturan Islam praktis yang hanya berhubungan dengan ibadah dan mu'amalah.<sup>6</sup> Dengan pengertiannya yang luas tersebut, kebanyakan ulama mengidentikkan istilah syariah dengan *ad-dīn* (agama) dan Islam itu sendiri.<sup>7</sup> Sementara, ulama yang mengartikan secara sempit memandang bahwa syariah hanya merupakan sebagian dari agama dan ajaran Islam, di samping ajaran lainnya seperti akidah dan akhlak.<sup>8</sup>

Para ulama yang mengartikan syariah secara luas maupun secara sempit biasanya mengartikan *dīn islāmī* (agama Islam) sebagai agama yang khusus dibawa oleh Nabi Muhammad saw. Menurut pandangan ini, relasi syariah dengan *ad-dīn*, baik syariah itu identik dengan *ad-dīn* maupun hanya merupakan bagiannya, adalah dalam ruang lingkup ajaran dan risalah Nabi Muhammad. Berbeda dengan pandangan di atas, sebagian ulama mengartikan *ad-dīn* dan Islam sebagai ajaran universal yang dibawa oleh seluruh Nabi dan Rasul yang diutus oleh Allah swt. dari mulai Adam a.s.

---

ar-Risālah, 1984), hlm. 11-23.

<sup>5</sup> Ibnu Manzhūr, *Lisān al-'Arab* (t.tp.: al-D-r al-Mishriyyah li at-Ta`l-f wa at-Tarjamah, t.t.), IX: 40. 'Al- Ibn Muḥammad al-Jurj-n-, *Kitāb at-Ta'rīfāt* (Singapura: al-Haramain li ath-Thab-'ah wa an-Nasyr wa at-Tawz-', t.t.), hlm. 126-127. *Syarī'ah* (plural: *Syarā'i*) diartikan dengan *water hole*, *drinking place*, dan *approach to water hole*. Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Beirut: Librairie du Liban, 1980), hlm. 466.

<sup>6</sup> Shal-h ash-Sh-w-, *al-Muḥāwarah: Musājalah Fikriyyah hawla Qadliyyah Tathbīq asy-Syarī'ah*, Cet. 2 (Kairo: Mathba'ah al-Madan-, 1993), hlm. 10.

<sup>7</sup> Jamāl al-Bann-, *Nahwa Fiqh Jadīd*, I: 27. Harun Nasution (ed.), *Ensiklopedi Islam Indonesia* (Jakarta: Penerbit Djambatan, 1992), hlm. 896-898.

<sup>8</sup> Mahmūd Syalt-t, *al-Islām Aqīdah wa Syarī'ah* (t.tp.: D-r al-Qalam, 1966), hlm. 12.

sampai dengan Muhammad saw., sementara syariah adalah ajaran khusus yang dibawa oleh masing-masing Rasul sesuai dengan konteks umatnya. Dari sini kemudian muncul pernyataan bahwa *ad-dīn* (agama) dari sisi Allah adalah satu, yaitu *al-Islām*, sementara syariah berbeda-beda, tergantung Rasul yang membawanya (*ad-dīn wāhid wa asy-syarī'ah mukhtalifah* atau *ad-dīn wāhid wa asy-syarā'i syattā*).<sup>9</sup>

Apabila dicermati dalam Al-Qur`an, *ad-dīn* memang bersifat universal dan dibawa oleh seluruh Nabi dan Rasul utusan Allah, dan *ad-dīn* yang mereka bawa tersebut bernama *al-Islām*; Nabi Nuh, Nabi Ibrahim, Nabi Musa, Nabi Isa, dan Nabi Muhammad diperintahkan untuk menegakkan hal yang sama, yaitu menegakkan *ad-dīn*.<sup>10</sup> *Ad-Dīn* (agama) yang dimaksud adalah *al-Islām*, karena agama di sisi Allah adalah hanya *al-Islām*,<sup>11</sup> dan siapapun yang mencari agama selain *al-Islām*, maka tidak akan diterima oleh Allah.<sup>12</sup> Para nabi terdahulu dan umatnya, seperti Nabi Nuh, Nabi Ibrahim, Nabi Isma'il, Nabi Ishaq, Nabi Ya'qub, Nabi Isa serta para pengikut mereka, terutama para tokohnya (*ar-rabbāniyyūn*, *al-ahbār*, dan *al-hawāriyyūn*), dalam Al-Qur`an dikatakan sebagai orang-orang Islam (*al-muslimūn*, orang-orang yang berserah diri pada Allah Yang Esa).<sup>13</sup>

Gambaran Al-Qur`an di atas menegaskan bahwa Nabi Muhammad dan umatnya juga memiliki tugas menegakkan *ad-dīn al-islāmī* sebagaimana yang telah ditugaskan kepada para rasul dan umat sebelumnya. Di samping mengemban amanat mendirikan *ad-dīn*, masing-masing rasul memiliki syariah yang berbeda-beda satu

---

<sup>9</sup> Muḥammad Sa'īd al-Asymāwī, *Jawhar al-Islām*, Cet. 3 (t.tp.: al-Intisyār al-'Arabī, 2004), hlm. 26-28. Maḥmūd Muḥammad Thaha, *ar-Risālah ats-Tsāniyah min al-Islām* (t.tp.: t.p., t.t.), hlm. 3-4.

<sup>10</sup> Q.S. Asy-Syūrā (42): 13: "Allah telah mensyariatkan bagi kamu sekalian mengenai agama yang telah Dia wasiatkan (juga) kepada Nuh dan yang telah Kami wahyukan kepadamu dan yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa, dan Isa, yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya."

<sup>11</sup> Q.S. Ali 'Imrān (3): 19: "Sesungguhnya agama di sisi Allah adalah hanya Islam."

<sup>12</sup> Q.S. Ali 'Imrān (3): 85: "Barangsiapa mencari agama selain Islam, maka sekali-kali tidak akan diterima, dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi."

<sup>13</sup> Misalnya Q.S. Yunus (10): 72, Q.S. Ali 'Imrān (3): 67, Q.S. Al-Hajj (22): 78, Q.S. Al-Baqarah (2): 132, Q.S. Al-Mā'idah (5): 44, dan Q.S. Ali 'Imrān (3): 52.



sama lain sesuai dengan konteks zaman dan peradaban masyarakat yang dihadapi.<sup>14</sup> Hal ini dinyatakan dalam Q.S. Al-Mā'idah (5): 48: "Untuk masing-masing umat di antara kamu sekalian, Kami jadikan syir'ah (jalan yang terang) dan minhaj (metode yang benar)." Hadis Nabi saw. juga menyiratkan bahwa syariah yang disampaikan oleh para rasul adalah mengikuti kapasitas intelektual dan tingkat kemajuan peradaban masyarakatnya: "Kami para nabi diperintahkan (oleh Allah) untuk berbicara (menyampaikan ajaran) kepada manusia sesuai dengan tingkat kemampuan intelektual mereka."<sup>15</sup>

Syariah yang dibawa oleh Nabi Muhammad inilah, dengan demikian, yang harus diikuti oleh umat sekarang supaya tidak terpedaya oleh *ahwā*, yaitu nafsu dan keinginan dunia yang tak terkendali, sehingga tetap berada dalam jalan kebaikan dan kebenaran sesuai yang ditunjuki oleh Allah dalam Al-Qur'an. Perintah mengikuti syariah yang dibawa oleh Nabi Muhammad ini dinyatakan dalam Q.S. Al-Jātsiyah (45): 18: "Kemudian Kami jadikan kamu (Muhammad) berada pada syariah dari urusan (agama) itu, maka ikutilah syariah itu dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui."

Kata *asy-syarī'ah*, sebagaimana dikemukakan, secara bahasa bermakna jalan, cara, atau metode (*ath-tharīq*, *as-sabīl*, *al-manhaj*), dan makna secara bahasa inilah yang sesuai dengan maksud dua ayat yang disebut terakhir di atas. Dengan demikian, syariah sebagaimana dimaksud oleh Al-Qur'an adalah metode, cara, atau jalan, dan bukan kaidah atau aturan-aturan hukum (*qawā'id wa ahkām*) sebagaimana banyak dipahami selama ini. Al-Qur'an tidak pernah memakai kata syariah atau derivasinya untuk menetapkan kaidah dan aturan hukum, sehingga mengartikan syariah sebagai kaidah dan aturan-aturan hukum atau bahkan aturan perundang-

---

<sup>14</sup> Kapasitas intelektual dan peradaban manusia semakin berkembang dari waktu ke waktu, sehingga ini mengharuskan adanya syari'at yang menyesuaikan dengan perkembangan akal manusia dan peradaban tersebut. Misalnya *Mahmūd Muḥammad Thaha, Risālah ash-Shalāh*, Cet. 7 (t.tp.: t.p., t.t.), hlm. 12-23.

<sup>15</sup> *Isma'āl Ibn Muḥammad al-Jarrāhi, Kasyf al-Khifā' wa Mazīl al-Ilbās 'an ma Isytahara min al-Aḥādīsi 'ala Alsinah an-Nās*, I: 225-226, dalam Program al-Maktabah al-Alfiyyah li as-Sunnah an-Nabawiyyah.

undangan merupakan penyimpangan dari makna asli yang dikehendaki oleh ayat-ayat Al-Qur`an. Dalam menetapkan kaidah dan aturan hukum, Al-Qur`an biasanya menggunakan kata-kata *washiyyah*, *farīdlah*, *amara*, atau sejenisnya.<sup>16</sup> Karena itu, di samping syariah sebagai *manhaj* (metode), terdapat *ahkām asy-syar'ah* atau *al-hukm asy-syar'i* (hukum syar'i) yang merupakan kaidah dan aturan hukum yang berkaitan dengan masalah ibadah dan mu'amalah, sebagai implementasi praktis dari syariah atau *manhaj* tersebut.<sup>17</sup> *ahkām asy-syar'ah* atau *al-hukm asy-syar'i* (hukum syar'i) ini, oleh karena itu, biasa didefinisikan sebagai aturan syari' (Allah dan RasulNya) yang berkaitan dengan perbuatan praktis manusia dewasa (*mukallaf*), baik yang berupa tuntutan, anjuran, pilihan ataupun pertimbangan-pertimbangan yang berkaitan dengan aturan tersebut.<sup>18</sup>

Dari paparan di atas, terdapat tiga istilah yang sangat berkaitan, yaitu pertama, *dīn islāmī* yang merupakan ajaran para nabi dan rasul untuk menegakkan keimanan dan ketundukkan kepada Allah di muka bumi, dan ini identik dengan makna Islam, kedua, syariah sebagai metode dan jalan untuk menegakkan *ad-dīn* sesuai dengan konteks zaman dan peradaban masyarakat yang dibawa oleh masing-masing rasul, dan ketiga, hukum syar'i sebagai kaidah dan aturan-aturan praktis dalam rangka mengimplementasikan syariah. Nabi Muhammad, dengan demikian, memiliki syariah dan hukum syar'i sendiri yang berbeda dengan para rasul sebelumnya.

Berbeda dengan syariah dan hukum syar'i yang datang dari *syāri'* (Allah dan RasulNya) karena terdapat dalam Al-Qur`an dan as-Sunnah, fikih yang secara bahasa berarti "pemahaman" (*al-fahm*, *understanding*) merupakan produk dan hasil pemahaman dari seseorang yang ahli (*faqīh*) terhadap syariah dan hukum syar'i yang berupa kaidah dan aturan hukum.<sup>19</sup> Berbeda dengan syariah

<sup>16</sup> Contoh ayat-ayat *ahkām* antara lain adalah Q.S. An-Nisā` (4): 11 dan Q.S. At-Tawbah (9): 60.

<sup>17</sup> Al-'Asymāwī, *Jawhar al-Islām*, hlm. 23-26.

<sup>18</sup> 'Ali Hasaballah, *Ushul at-Tasyri' al-Islami* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1971), hlm. 365.

<sup>19</sup> Dalam kaitan dengan definisi di atas, para *fuqahā'* biasanya dalam



dan hukum syar'i, fikih dengan demikian dihasilkan atas dasar pemikiran dan penalaran manusia (*faqīh*) dalam upaya memahami Al-Qur'an dan as-Sunnah. Walaupun hasil dari penalaran manusia, bukan berarti bahwa fikih merupakan hasil penalaran liberal dari akal manusia semata, tetapi hasil penalaran yang tidak terlepas dari dan berada dalam bingkai syariah.<sup>20</sup>

Para pemikir hukum Islam pada umumnya hanya membedakan antara istilah syariah dan fikih tanpa menyinggung hukum syar'i; Apabila syariah adalah ketetapan *syāri'* yang terdapat dalam Al-Qur'an dan as-Sunnah, maka fikih adalah hasil interpretasi terhadap dua sumber hukum Islam tersebut. Klasifikasi ini memang sangat diperlukan supaya fikih yang terbentuk bersifat fleksibel dan dapat berubah sesuai dengan konteks tempat dan waktu. Namun demikian, klasifikasi tersebut masih bersifat global karena tidak membedakan antara nilai-nilai syariah yang abstrak dan universal dengan aturan-aturan syariah yang kongkret. Karena itu, masih terdapat kekaburan ketika mereka menyatakan bahwa teks-teks syariah seharusnya tidak dipahami secara tekstual. Pernyataan ini sepertinya ditujukan pada semua teks syariah yang ada dalam Al-Qur'an dan as-Sunnah, padahal pada dasarnya banyak juga teks-teks syariah yang secara tekstual mengandung makna universal, seperti perintah berbuat adil dan mengerjakan kebaikan. Oleh karena itu, pernyataan mereka di atas dapat sesuai apabila ditujukan pada aturan-aturan syariah yang kongkret atau hukum syar'i, dan tidak pada syariah itu sendiri yang merupakan nilai-nilai universal ajaran Islam.

Untuk memahami syariah dan hukum syar'i sehingga menghasilkan kesimpulan yang berupa kaidah dan aturan hukum

---

melakukan interpretasi lebih berpegang pada hukum syar'i (yang seharusnya dipahami sesuai dengan konteks turunnya) ini, sementara syariah (*manhaj*, metode yang digunakan oleh *syāri'*) jarang diikuti. Padahal perintah yang jelas dalam Al-Qur'an, sebagaimana dikemukakan, adalah perintah untuk mengikuti *syarī'ah*.

<sup>20</sup> Yūsuf al-Qaradlāwī, *Madkhal li Dirāsah asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001), hlm. 21-23.

praktis (fikih) ini memerlukan paradigma<sup>21</sup> dan metodologi<sup>22</sup> tertentu. Penggunaan paradigma dan metodologi tersebut dalam pemikiran hukum Islam biasa disebut dengan ijtihad.<sup>23</sup> Dalam proses ijtihad, penggunaan metodologi merupakan hal yang sangat penting dan menentukan dalam pembentukan fikih. Adanya perbedaan antara syariah, hukum syar'i, dan fikih di atas di samping klasifikasinya lebih jelas, juga lebih mempermudah dalam melakukan analisis bagi pembentukan sebuah metodologi perumusan hukum Islam.

### C. Hukum Islam: Fikih sebagai Norma Hukum

Dalam realitasnya, fikih yang dihasilkan para ulama selama ini umumnya merupakan hasil pemahaman dan interpretasi para ulama terhadap hukum syar'i, dan bukan terhadap syariah itu sendiri. Dalam arti bahwa yang menjadi fokus kajian para ulama adalah teks-teks yang berkaitan dengan aturan dan kaidah hukum yang bersifat partikular dalam Al-Qur'an dan as-Sunnah, dan sering kali mengabaikan *manhaj* dan metode yang digunakan *syāri'* dalam menetapkan kaidah dan aturan hukum tersebut.<sup>24</sup> Padahal, sebagaimana dikemukakan dalam Q.S. al-Jātsiyah (45) ayat 18 di atas, bahwa Al-Qur'an secara eksplisit memerintahkan untuk

---

<sup>21</sup> Paradigma yang dijadikan landasan bagi bangunan metodologi untuk memahami syariah dan *ahkām asy-syarī'ah* tersebut dikaji dalam Filsafat Hukum Islam (*falsafah at-tasyrī' al-Islāmī*).

<sup>22</sup> Metodologi yang digunakan dalam memahami *syarī'ah* dan *ahkām asy-syarī'ah* dikaji dalam Ushul Fikih (Metodologi Hukum Islam).

<sup>23</sup> Sami Zubaidah, *Law and Power in the Islamic World* (London: I.B. Taurus, 2003), hlm. 10-11. Muhammad Abū Zahrah, *Ushūl al-Fiqh* (t.tp.: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.), hlm. 379. 'Abd al-Karīm Zaidān, *al-Wajīz fi Ushūl al-Fiqh* (Kairo: Dār at-Tawzī' wa an-Nasyr al-Islāmiyyah, 1993), hlm. 399.

<sup>24</sup> Fazlur Rahman mengkritik para ahli hukum Islam (*fuqahā'*) dengan menyatakan bahwa *fuqahā'* biasanya membahas secara mendetail dan serius ketika menjumpai berbagai perintah dan larangan spesifik dalam Al-Qur'an, namun sebaliknya ketika berhadapan dengan keharusan-keharusan umum dalam Al-Qur'an yang mengandung muatan etis-universal, mereka sepertinya tidak tahu bagaimana membahasnya, bahkan dalam banyak kasus malah tidak berusaha membahasnya sama sekali. Fazlur Rahman, "Hukum dan Etika dalam Islam", dalam *Al-Hikmah, Jurnal Studi-Studi Islam*, No. 9/1993, hlm. 40.



mengikuti syariah, sementara hukum syar'i harus dipahami sebagai implementasi partikular dari syariah yang ditetapkan sesuai dengan maksud, tujuan, dan konteks ketika diturunkannya.

Hukum syar'i yang berupa aturan atau kaidah hukum, kebanyakan turun pada periode Madinah dan biasanya menjawab permasalahan dan peristiwa yang terjadi. Karena itu, dalam beberapa ayat Al-Qur'an secara eksplisit dikemukakan kalimat *yas'alūnaka* (mereka bertanya kepadamu Muhammad)<sup>25</sup> dan *yastaftūnaka* (mereka meminta fatwa kepadamu).<sup>26</sup> Dengan demikian, hukum syar'i diturunkan berdasarkan sebab dan alasan tertentu, sehingga para ulama sejak awal Islam menekankan adanya pengetahuan terhadap sebab-sebab turunnya suatu ayat (*asbāb an-nuzūl*) dan hadis (*asbāb al-wurūd*) serta konteks masyarakat Arab ketika itu sebelum menafsirkan dan menyimpulkan suatu hukum.<sup>27</sup> Hal ini selaras dengan pandangan para pemikir hukum Islam yang menyatakan bahwa ketetapan hukum yang ada dalam Al-Qur'an harus dipahami sesuai dengan konteks ketika diturunkannya saat itu, namun dengan catatan bahwa yang mereka maksudkan sebenarnya adalah hukum syar'i dan bukan syariah itu sendiri.

Di samping itu, pemahaman dan interpretasi ulama terhadap hukum syar'i yang berupa fikih tersebut, baik sadar maupun tidak sadar, juga dipengaruhi oleh kondisi sosial budaya tempat ulama tersebut hidup. Bahkan, sesungguhnya hasil pemahaman dan interpretasi ulama tersebut dapat dikatakan sebagai respons terhadap budaya dan kebiasaan masyarakat yang dihadapi, kecuali mengenai masalah-masalah yang *al-ma'lūm min ad-dīn bi adl-dlarūrah* (masalah-masalah agama yang diketahui secara pasti).<sup>28</sup> Pengertian ini menunjukkan bahwa

<sup>25</sup> Misalnya Q.S. Al-Baqarah (2): 219 dan Q.S. Al-Mā'idah (5): 4.

Misalnya Q.S. An-Nisā' (4): 176

171

<sup>27</sup> Al-'Asymawī, *Jawhar al-Islām*, hlm. 36-37. Para ulama menyatakan bahwa mengetahui sebab munculnya suatu hadis atau ayat Al-Qur'an merupakan cara terbaik untuk memahami makna yang dimaksud dan dikandung oleh hadis atau ayat tersebut. Misalnya Mannā' Qaththān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (t.tp.: t.p., t.t.), hlm. 80.

<sup>28</sup> Menurut Imam asy-Syafi'i, sesuatu yang benar-benar dapat disepakati



fikih, selain hal-hal yang disepakati dalam agama, merupakan produk pemikiran ulama (*faqīh*) yang bersifat temporal, lokal, dan kontekstual yang diderivasi dan disimpulkan dari syariah dan hukum syar'i. Lokalitas dan kontekstualitas pada dasarnya merupakan sifat dasar dari fikih, dan ini yang membedakannya dengan syariah yang berasal dari Allah dan Rasul-Nya (*syārī*) yang diyakini bersifat universal. Karena itu, dapat dipahami mengapa dalam konstruksi fikih terjadi banyak perbedaan di kalangan para ulama.<sup>29</sup> Perbedaan pendapat para ulama tersebut sesungguhnya merupakan konsekuensi logis dari adanya perbedaan tempat, tantangan zaman, dan kondisi sosial-budaya masyarakat, di samping karena perbedaan metodologi yang digunakan.<sup>30</sup>

Fikih sebagai hasil pemahaman dan interpretasi ulama terhadap syariah dan hukum syar'i ini dalam waktu bersamaan dapat dikatakan juga sebagai respons terhadap budaya dan kebiasaan masyarakat yang dihadapi. Dialektika antara nilai-nilai syariah, hukum syar'i dan norma kebiasaan atau budaya masyarakat ini terlihat dengan jelas pada fikih yang diformulasi oleh para imam mazhab terdahulu. Pada awal sejarah pembentukan

---

(*al-mujtama'* 'alaih) adalah *al-umūr al-ma'lūmah min ad-dīn bi adl-dlarūrah* (masalah-masalah agama yang telah diketahui secara pasti), seperti keharaman *khamr*, zina, dan hal-hal yang termasuk ke dalam *ibadah mahdalah*. Muḥammad Ibn Idrīs asy-Syāfi'ī, *ar-Risālah* (Ttp.: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 534-535.

<sup>29</sup> Dalam diskursus *fiqh*, hampir tidak ada masalah yang tidak diperdebatkan, sehingga terkenal istilah *fīhi qawlāni* (dalam masalah itu, terdapat dua pendapat) atau *fīhi aqwāl* (dalam masalah itu, terdapat beberapa pendapat). Dalam sejarah hukum Islam, tercatat minimal tiga belas mazhab hukum yang pernah ada di dunia Islam, dan hanya lima yang masih banyak diikuti sampai sekarang, yaitu Mazhab Hanafi, Mazhab Maliki, Mazhab Syafi'i dari kalangan Sunni, dan Mazhab Ja'fari dari kalangan Syi'ah. 'Abd al-Mun'im an-Namir, *al-Ijtihād* (Mesir: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Āmmah li al-Kuttāb, 1987), hlm. 149-150.

<sup>30</sup> Dari paparan di atas terlihat bahwa hukum syar'i memiliki persamaan dengan fikih dari segi adanya kaitan dengan konteks sosial ketika ditetapkannya. Karena itu pula, maka dalam pemikiran hukum Islam terkenal kaidah bahwa hukum dapat berubah sesuai dengan adanya perubahan waktu, tempat, keadaan, dan adat kebiasaan. Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn* (Beirut: Dār al-Jail, t.t.), III: 14. Subḥī Maḥmashānī, *Falsafah at-Tasyrī' fī al-Islām* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1961), hlm. 201.

fikih, misalnya, sering terjadi perbedaan pendapat antara *fuqahā`* Madinah pada satu sisi dan *fuqahā`* Kufah pada sisi yang lain. Perbedaan tersebut antara lain mengenai hak waris *dzawū al-arḥām* (anggota keluarga dari garis perempuan) ketika tidak ada *ahl al-furūd* dan *ashābah*. Menurut *fuqahā`* Madinah, *dzawu al-arḥām* tidak akan pernah mendapat warisan, karena Al-Qur`an sendiri tidak secara khusus memberikan hak waris kepada mereka.<sup>31</sup> Sementara, *fuqahā`* Kufah berpendapat bahwa walaupun Al-Qur`an tidak secara tegas menyebut mereka, namun dengan mengakui adanya hak waris bagi kerabat perempuan yang termasuk *dzawu al-furūd* berarti Al-Qur`an secara implisit mengakui juga hak waris bagi orang-orang yang dihubungkan dengan kerabat perempuan tersebut, yaitu *dzawu al-arḥām*. Perbedaan pendapat tersebut dapat dimengerti mengingat masyarakat Madinah adalah masyarakat patrilineal, sehingga tidak mudah bagi mereka memberikan hak waris kepada orang-orang tersebut. Namun, tidak demikian bagi masyarakat Kufah. Kaum perempuan dalam masyarakat Kufah yang kosmopolitan mendapat penghargaan dan hak yang lebih baik, sehingga mereka dan kerabat yang melalui jalur mereka dianggap layak memperoleh warisan.<sup>32</sup> Apabila dicermati, kedua pendapat tersebut sama-sama merujuk pada Al-Qur`an, namun karena kondisi sosial budaya yang berbeda, maka menimbulkan pemahaman yang berbeda pula. Dengan kata lain, dalam hal ini Al-Qur`an dipahami dan diinterpretasi dari sudut pandang keadaan sosial budaya setempat. Di sinilah terlihat sifat lokalitas dan historisitas dari bangunan fikih.

Sejalan dengan masalah di atas, adalah masalah wali bagi perempuan dalam akad perkawinan. Bagi *fuqahā`* Madinah, yang masyarakatnya masih teguh pada konsep-konsep hukum yang mempertahankan sistem kesukuan Arab, berlaku bahwa perkawinan merupakan hak prerogatif anggota keluarga laki-laki. Karenanya, tidak seorang perempuan pun di Madinah yang

---

<sup>31</sup> Menurut Imam Malik, hal ini telah menjadi kesepakatan ulama Madinah. Mālik Ibn Anas, *al-Muwaththa`*, "27. Kitāb al-Farā` idl, 12. Bāb Man lā Mīrātsa lah" (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), hlm. 326.

<sup>32</sup> Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), hlm. 48-49.



melakukan akad perkawinan sendiri, kecuali harus diserahkan kepada walinya. Sementara di Kufah, yang masyarakatnya bersifat heterogen yang terdiri dari berbagai ras, norma-norma kesukuan seperti itu terasa asing. Oleh karena itu, walaupun tetap menduduki posisi yang lebih rendah, kaum perempuan di Kufah dalam hal-hal tertentu mempunyai kewenangan atas dirinya, termasuk dalam hal perkawinan. Perempuan yang telah dewasa diperkenankan melakukan sendiri akad perkawinannya, tanpa harus menyertakan seorang wali (laki-laki) dengan syarat adanya *kafā'ah* (kesetaraan antara calon mempelai laki-laki dan perempuan). Bahkan, di samping dapat melakukan akad nikah sendiri, menurut Abu Hanifah (w. 150 H), salah satu tokoh *fuqahā'* Kufah, perempuan dewasa dapat menikahkan anaknya yang masih kecil atau menjadi wakil bagi orang lain untuk menikahkan.<sup>33</sup>

Begitu pula dalam hal laki-laki (*dzukūrah*) sebagai syarat untuk menjadi hakim. Walaupun mayoritas *fuqahā'* berpendapat bahwa sifat laki-laki merupakan syarat sah yang harus dimiliki oleh seorang hakim, namun Abu Hanifah sebaliknya berpendapat bahwa seorang perempuan dapat menjadi hakim dalam memutuskan perkara yang berkaitan dengan persengketaan harta benda. Bahkan Ibnu Jarir ath-Thabari (w. 310 H) pada masa berikutnya seiring dengan perkembangan zaman berpendapat bahwa perempuan dapat menjadi hakim secara mutlak, dalam arti dapat memutuskan perkara dalam masalah apapun.<sup>34</sup>

Dari beberapa contoh kasus di atas, dapat dilihat betapa kondisi sosial budaya mempengaruhi suatu produk pemikiran fikih. Bukti yang paling jelas adalah pribadi Imam asy-Syafi'i (w. 204 H) sendiri, yang mempunyai *qawl qadīm* di Bagdad dan *qawl jadīd* di Mesir.<sup>35</sup> Adanya dua pendapat (*qawlāni*) ini tidak berarti bahwa

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, hlm 30 dan 49. Muḥammad Ibn Ismā'īl ash-Shan'ānī, *Subul as-Salām* (Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Musthafā al-Bābī al-Ḥalabi wa Awlāduh, 1950), III: 120.

<sup>34</sup> Ibnu Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtashid* (Ttp.: Dār al-Fikr, t.t.), II: 344.

<sup>35</sup> Mengenai dua *qawl* Imam asy-Syafi'i ini dikaji secara lengkap oleh Ahmad Nahrawi Abd as-Salam dalam *al-Imām asy-Syafi'i fi Madzhabaihi al-Qadīm wa al-Jadīd* (t.tp.: t.p., 1988).



Imam asy-Syafi'i bersikap inkonsisten dalam pemikiran fikihnya. Namun, memang demikianlah sifat dasar dari fikih, yaitu fleksibel, kontekstual, dan harus relevan dengan lokalitas tempat dan waktu –walaupun tetap tingkat fleksibilitas pemikiran fikih dari seorang *faqīh* ditentukan juga oleh metodologi yang dipegangnya. Sikap Imam asy-Syafi'i ini kemudian diikuti oleh para pengikut mazhabnya pada masa-masa awal. Mereka, dengan berpegang pada metodologi Imam asy-Syafi'i, terus mengembangkan dan menetapkan hukum-hukum *furū'* baru seiring dengan perkembangan zaman dan selaras dengan tuntutan sosial budaya masing-masing.

*Fuqahā'* Syafi'iyah di Irak dan Mesir dalam penetapan hukumnya terlihat dekat dengan pendapat-pendapat Imam asy-Syafi'i. Ini tidak lain karena Imam asy-Syafi'i sendiri mengembangkan fikihnya di dua daerah tersebut, sehingga tuntutan sosial budaya yang dihadapi mereka tidak terlalu berbeda dengan masa-masa Imam asy-Syafi'i hidup. Namun, bagi *fuqahā'* Syafi'iyah yang berada di daerah Khurasan dan Naisabur, misalnya, mereka harus berusaha melakukan pengkajian dan penetapan hukum-hukum *furu'* baru yang sesuai dengan lingkungan budaya setempat. Hal ini pada gilirannya menimbulkan kecenderungan yang berbeda di antara *fuqahā'* Syafi'iyah. *Fuqahā'* kelompok Irak (*al-ʿIrāqīyyūn*) mempunyai kecenderungan ke arah *naql* (*qawl* Imam asy-Syafi'i), sementara *fuqahā'* kelompok Khurasan (*al-Khurasāniyyūn*) mempunyai kecenderungan pada pola pengkajian yang menitikberatkan pada penalaran.<sup>36</sup>

Pengaruh kondisi sosial dan budaya terhadap proses pembentukan fikih, sebagaimana terlihat, tidak hanya terjadi pada *fuqahā'* yang mempunyai paradigma dan metodologi berpikir berbeda, seperti antara *fuqahā'* Madinah dan *fuqahā'* Kufah, tetapi juga pada *fuqahā'* yang mempunyai kesamaan paradigma dan metodologi berpikir seperti terjadi pada intra *fuqahā'* Syafi'iyah. Bahkan, hal itu dapat juga terjadi pada diri satu orang, seperti pribadi Imam asy-Syafi'i dengan *qawl qadīm* dan *qawl jadīd*-nya.

<sup>36</sup> Muḥammad Abū Zahrah, *asy-Syāfi'i: Hayātuh wa 'Ashruh Ārā'uh wa Fiqhuh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.t.), hlm. 324-325.

Namun demikian, adanya dialektika antara syariah, hukum syar'i dan konteks sosial kultural masyarakat ini, menurut para pemikir hukum Islam, hanya pada masalah-masalah mu'amalah-kemasyarakatan dan tidak menyentuh bidang ibadah *mahdlah* (ibadah ritual yang memiliki kaitan langsung antara individu manusia dengan Tuhannya). Ini memang dimaksudkan supaya fikih yang terbentuk di samping bersifat fleksibel dan dapat berubah, juga berkaitan langsung dengan konteks masyarakat. Namun, gagasan mereka ini pada umumnya tetap masih belum membumi dalam konteks masyarakat sebuah negara yang sedang berupaya membentuk hukum nasional, karena masih sebatas wacana dan belum ada tawaran dan bentuk konkretnya, terutama bagaimana supaya fikih yang penuh muatan moral tersebut dapat memberikan kontribusi konkret terhadap pembentukan hukum nasional. Mereka belum dapat menghapus kesenjangan antara istilah fikih dan istilah hukum yang akan diterapkan di sebuah negara. Fikih, sebagaimana diketahui memiliki makna yang lebih luas dari sekadar hukum, fikih memiliki sisi norma moral yang kuat di samping sisi norma hukum yang dimiliki.

Atas dasar itu, maka fikih, selain *'ibādah mahdlah*, dalam konteks sebuah negara seharusnya dipahami sebagai norma hukum Islam yang positif,<sup>37</sup> yang berbeda dengan nilai-nilai syariah yang ideal dan juga berbeda dengan adat kebiasaan dan budaya yang berlaku dalam masyarakat. Adat kebiasaan masyarakat (lokal) merupakan praktik sehari-hari yang hidup secara riil dalam masyarakat. Kebiasaan yang dilakukan secara terus-menerus dalam jangka waktu yang panjang melalui kesadaran kolektif masyarakat itu kemudian menjadi norma kebiasaan. Norma kebiasaan ini merupakan kenyataan empiris yang berlaku dalam masyarakat.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> Walaupun demikian, hukum Islam pada dasarnya merupakan bingkai dari moral yang dikandungnya. Namun, untuk menjaga moral tersebut perlu ada aturan hukum yang kongkret dan aplikatif, dan tidak hanya sekadar anjuran yang tidak mengikat, terutama apabila dikaitkan dengan konteks sebuah negara yang sedang membangun pembentukan hukum nasional.

<sup>38</sup> Bandingkan Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum*, Cet. 5 (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2000), hlm. 14-15. Kebiasaan ini dalam hukum Islam dijadikan sebagai pertimbangan yang sangat penting, sehingga terdapat kaidah: العادة



Namun demikian, norma-norma kebiasaan yang menjadi *realita* dalam masyarakat ini tidak selalu sesuai dan selaras dengan nilai-nilai syariah Islam yang bersifat *ideal*.

Apabila norma kebiasaan berpegang pada kenyataan tingkah laku yang hidup dalam masyarakat, maka nilai-nilai syariah Islam bersifat ideal yang masih memerlukan upaya untuk diwujudkan dalam realitas empiris. Nilai-nilai syariah merupakan *idea* yang merupakan tolok ukur untuk menilai baik atau buruk, boleh atau tidak boleh tingkah laku anggota-anggota masyarakat. Syariah ini datangnya bukan dari masyarakat, tetapi berasal dari *syāri'* (Allah dan Rasul-Nya) yang diturunkan sebagai petunjuk dan pedoman hidup ideal bagi manusia (*hudan li an-nās*) dalam menjalankan hidupnya. Karena sifatnya yang merupakan tatanan ideal, maka syariah perlu diinterpretasi dan dikontekstualisasikan untuk dapat diterapkan dalam masyarakat (lokal).

Hasil interpretasi dan kontekstualisasi syariah yang berhadapan secara diametral dengan norma kebiasaan masyarakat itulah yang disebut fikih sebagai norma hukum. Fikih, dengan demikian, dibentuk dan diformulasi secara sadar dan sengaja untuk menghubungkan antara nilai-nilai syariah yang ideal (*das sollen*, apa yang seharusnya) dengan norma kebiasaan masyarakat yang riil (*das sein*, apa adanya). Karena itu, fikih pada dasarnya sangat terikat dengan dunia ideal *syarī'ah* dan juga dengan kebiasaan masyarakat yang riil, sehingga pada akhirnya fikih juga harus mempertanggungjawabkan formulasinya dari dua sudut pandang tersebut, yaitu tuntutan secara ideal filosofis dan secara sosiologis. Secara filosofis, fikih harus memasukkan unsur idealita nilai-nilai syariah di dalamnya, sementara secara sosiologis, fikih harus memperhitungkan bahkan mengakomodasi kenyataan-kenyataan riil yang hidup dalam masyarakat.<sup>39</sup> Dengan demikian, posisi fikih adalah berada di antara syariah yang ideal dan kebiasaan riil yang ada dalam masyarakat.

Dengan kata lain, hukum Islam, yaitu fikih sebagai norma

---

محكمة (adat kebiasaan dapat dijadikan dasar penetapan hukum). 'Alī Aḥmad an-Nadwī, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1986), hlm. 256.

<sup>39</sup> Bandingkan Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum*, hlm. 15-17.



hukum, secara metodologis berupaya mempertemukan dan mendialektikkan antara nilai-nilai idealita syariah dan norma kebiasaan yang riil dalam masyarakat ('urf). Dengan demikian, dapat dikatakan hukum Islam (fikih sebagai norma hukum) merupakan hasil dari dialektika antara syariah dan *al-'urf*. Dialektika konteks sosial budaya ini pada dasarnya adalah dengan syariah, dan bukan dengan hukum syar'i secara langsung. Hal ini dapat dimengerti karena syariah-lah yang bersifat ideal, sementara hukum syar'i ditetapkan sebagai aplikasi kongkret dari nilai-nilai syariah terhadap masyarakat yang ada berdasarkan konteks turunnya saat itu.<sup>40</sup>

Perlu adanya penegasan fikih sebagai norma hukum ini adalah karena, sebagaimana dikemukakan, fikih di samping memuat norma hukum juga masih kental dengan muatan norma moral. Memang pada dasarnya aturan hukum dalam Islam adalah untuk menegakkan nilai moral yang dikandungnya, namun apabila norma moral itu yang menonjol, maka terkadang akan mengesampingkan penegakan aturan hukum itu sendiri. Misalnya dalam kitab fikih, dan mungkin dalam beberapa aturan perundangan, kebolehan poligami (berdasarkan Q.S. An-Nisā` (4) ayat 3) ditetapkan sebagai aturan hukum yang positif, namun syarat adil untuk berpoligami (berdasarkan Q.S. An-Nisā` (4) ayat 3 dan 129) hanya dipandang sebagai anjural moral semata, sehingga kemudian keadilan tersebut hanya mengikat kesadaran suami, dan apabila syarat adil tersebut dilanggar, maka suami tidak dapat disanksi secara hukum. Begitu pula mengenai *mut'ah* dan nafkah yang diberikan suami bagi istri yang ditalak sering kali hanya lebih sebagai anjuran moral daripada aturan hukum yang apabila dilanggar suami dapat terkena sanksi.<sup>41</sup> Penegasan fikih sebagai norma hukum ini menjadi sangat penting ketika hukum

---

<sup>40</sup> Dari bagan di atas dapat dipahami bahwa hukum Islam terbentuk dari hasil dialektika antara syariah yang termuat dalam Al-Qur`an dan Sunnah dengan adat kebiasaan masyarakat. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa sumber hukum Islam pada dasarnya ada tiga, yaitu Al-Qur`an, Sunnah Nabi, dan 'Urf (adat kebiasaan).

<sup>41</sup> Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990), hlm. 208-210.

Islam akan memberikan kontribusi bagi pembentukan hukum nasional.

Dalam konteks sebuah negara, maka fikih sebagai norma hukum Islam merupakan seperangkat aturan sebagai hasil dialektika antara nilai-nilai syariah dengan adat kebiasaan masyarakat Negara tersebut,<sup>42</sup> yang dirumuskan secara sadar dan sengaja untuk mewujudkan ketertiban dalam masyarakat. Aturan hukum Islam di sebuah negara tersebut di samping secara filosofis harus memuat dan sesuai dengan nilai-nilai syariah, juga secara sosiologis harus sesuai dengan kondisi sosial budaya masyarakatnya.

#### D. Penutup

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa hukum Islam lebih dekat diartikan dengan fikih sebagai norma hukum; Fikih berarti hasil pemahaman dan interpretasi dari dialektika antara syariah (dan hukum syar'i) dengan kondisi realitas masyarakat ('Urf). Fikih dalam artinya yang asli memiliki muatan moral yang kental, sehingga lebih dekat dengan norma moral. Sementara itu, dalam kaitannya dengan pengertian hukum Islam, maka fikih harus bersifat positif yang memiliki perintah dan sanksi yang jelas. Dengan demikian, hukum Islam merupakan fikih yang memiliki aspek norma hukum yang jelas, atau disebut dengan fikih sebagai norma hukum.

Dengan pengertian hukum Islam seperti itu, maka hukum Islam akan dapat dipahami dalam konteks keilmuan hukum pada umumnya. Dengan mengacu pada kerangka pembahasan ilmu hukum (umum), maka pembahasan ilmu hukum Islam antara lain seharusnya membahas tentang hakekat hukum Islam dan kaitannya dengan pembuat hukum (*law giver* atau *law maker*), subyek hukum dan perbuatan hukum, sumber hukum baik utama maupun turunannya, tujuan hukum Islam, penafsiran dan penemuan hukum, dan beberapa lapangan hukum Islam seperti

---

<sup>42</sup> Dalam hal ini berarti hukum Adat dan juga hukum yang sekarang berlaku dalam masyarakat menjadi pertimbangan yang sangat penting dalam proses perumusan hukum Islam di sebuah negara.



asas-asas hukum keluarga, hukum perdata, hukum pidana, hukum tata negara, hukum keuangan publik, dan hukum acara peradilan. Dengan kata lain, materi hukum Islam sebenarnya sangat kaya dan tidak kalah dengan hukum umum, hanya saja sistematika pembahasannya yang berbeda sehingga kemudian sulit dipahami dalam konteks keilmuan hukum pada umumnya. Oleh karena itu, sudah saatnya adanya kajian interkoneksi antara hukum Islam dan hukum umum.

## DAFTAR PUSTAKA

- 'Abd al-Karīm Zaidān, *al-Wajīz fī Ushūl al-Fiqh*, Kairo: Dār at-Tawzī' wa an-Nasyr al-Islāmiyyah, 1993.
- 'Alī Ah̄mad an-Nadwī, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, Damaskus: Dār al-Qalam, 1986.
- 'Ali Hasaballah, *Ushul at-Tasyri' al-Islami*, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1971.
- 'Alī Ibn Muḥammad al-Jurjānī, *Kitāb at-Ta'rīfāt*, Singapura: al-Haramain li ath-Thabā'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzī', t.t.
- 'Abd al-Mun'im an-Namir, *al-Ijtihād*, Mesir: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Āmmah li al-Kuttāb, 1987.
- Ahmad Nahrawi Abd as-Salam dalam *al-Imām asy-Syāfi' i fī Madzhabaihi al-Qadīm wa al-Jadīd*, t.tp.: t.p., 1988.
- Akh. Minhaji, "Hukum Islam antara Sakralitas dan Profanitas (Perspektif Sejarah Sosial)", Pidato Pengukuhan Guru Besar pada Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga, 25 September 2004.
- CST. Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1986.
- Fazlur Rahman, "Hukum dan Etika dalam Islam", dalam *Al-Hikmah, Jurnal Studi-Studi Islam*, No. 9/1993.
- Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Beirut: Librairie du Liban, 1980.

Harun Nasution (ed.), *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Penerbit Djambatan, 1992.

Ibnu Manzhūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid IX, t.tp.: al-Dār al-Mishriyyah li at-Ta' līf wa at-Tarjamah, t.t.

Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Ālamīn*, Beirut: Dār aj-Jail, t.t.

Ibnu Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtashid*, Ttp.: Dār al-Fikr, t.t.

Isma'āl Ibn Muḥammad al-Jarrāḥi, *Kasyf al-Khifā' wa Mazīl al-Ilbās 'an ma Isytahara min al-Aḥādītsi 'ala Alsinah an-Nās*, I: 225-226, dalam Program *al-Maktabah al-Alfiyyah li as-Sunnah an-Nabawiyyah*.

Jamāl al-Bannā, *Nahwa Fiqh Jadīd*, Jilid I, Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, t.t.

L.J. Van Apeldoorn, *Pengantar Ilmu Hukum*, Pradya Paramita, 1975.

Mahmūd Muḥammad Thaha, *Risālah ash-Shalāh*, Cet. 7, t.tp.: t.p., t.t.

Mahmūd Syaltūt, *al-Islām Aqīdah wa Syarī'ah* (t.tp.: Dār al-Qalam, 1966), hlm. 12.

Mālik Ibn Anas, *al-Muwaththa'*, Beirut: Dār al-Fikr, 1989.

Mannā' Qaththān, *Mabāhīts fī 'Ulūm al-Qur' ān*, t.tp.: t.p., t.t.

Muḥammad Abū Zahrah, *asy-Syāfi'i: Hayātuh wa 'Ashruh Ārā'uh wa Fiqhuh*, Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.

Muḥammad Abū Zahrah, *Ushūl al-Fiqh*, t.tp.: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.

Muḥammad Ibn Idrīs asy-Syāfi'i, *ar-Risālah*, Ttp.: Dār al-Fikr, t.t.

Muḥammad Ibn Ismā'il ash-Shan'ānī, *Subul as-Salām*, Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Musthafā al-Babī al-Ḥalabi wa Awlāduh, 1950.

Muḥammad Sa'īd al-'Asymāwī, *Jawhar al-Islām*, Cet. 3, t.tp.: al-Intisyār al-'Arabī, 2004. Mahmūd Muḥammad Thaha, *ar-Risālah ats-Tsāniyah min al-Islām*, t.tp.: t.p., t.t.



- Nizhāmuddīn ‘Abd al-Hamīd, *Maḥmūd al-Fiqh al-Islāmī wa Tathawwuruh wa Ashālaturuh wa Mashādiruh al-‘Aqliyyah wa an-Naqliyyah*, Cet. 1, Beirut: Mu`assasah ar-Risālah, 1984.
- Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.
- Sami Zubaidah, *Law and Power in the Islamic World*, London: I.B. Taurus, 2003.
- Samsul Wahidin dan Abdurrahman, *Perkembangan Ringkas Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Akademika Pressindo, 1984.
- Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum*, Cet. 5, Bandung: Citra Aditya Bakti, 2000
- Shalāh ash-Shāwī, *al-Muhāwarah: Musājalah Fikriyyah ḥawla Qadliyyah Tathbiq asy-Syarī’ah*, Cet. 2, Kairo: Mathba’ah al-Madanī, 1993.
- Subhī Maḥmashānī, *Falsafah at-Tasyrī’ fī al-Islām*, Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1961
- Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Madkhal li Dirāsah asy-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2001.